

L'invisibilité sociale, des hommes et des fantômes

Nadia Taïbi

DANS **SENS-DESSOUS 2016/2 N° 18**, PAGES 73 À 82
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'ASSOCIATION PAROLES**

ISSN 1951-0519

DOI 10.3917/sdes.018.0073

Date de mise en ligne : 10/11/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-sens-dessous-2016-2-page-73?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'Association Paroles.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'invisibilité sociale, des hommes et des fantômes¹.

« Chaque âme est et devient ce qu'elle contemple ».
Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 8

La notion d'invisibilité sociale doit rendre compte du processus d'effacement des individus de la scène publique et permettre d'identifier les mécanismes de cette disparition. Partir des mécanismes n'implique pas de nier les circonstances subjectives ou la résistance de tel homme ou de telle femme qui parvient à produire des modes d'existence singuliers. Mais ce point de départ suppose de chercher à analyser ce rapport de force de manière structurelle. Notre hypothèse est simple : si les personnes deviennent invisibles, c'est par l'effet des significations qui sont projetées sur elles. Elle se fonde sur l'idée que toute perception est projection de signification.

On ne voit donc que ce qui fait sens. Ainsi il est possible de disparaître c'est-à-dire d'être insignifiant. Cependant cette disparition n'est pas une donnée mais un processus et c'est en tant que telle qu'elle peut être saisie. Disparaître est d'abord être contenu sous une apparence. Et c'est dans la tension entre l'apparence sous laquelle on se tient d'abord et l'opportunité qu'elle donne d'être déconstruite que se joue la possibilité d'être comme un être nouveau. Être invisible nous semble au contraire être tenu à une forme. Elle nous habille et s'impose à nous de l'extérieur sans que nous ne puissions désormais l'habiter. C'est pourquoi il nous semblera pertinent de parler de vies fantomatiques. Des vies transparentes

1. Ce texte a été écrit pour le colloque organisé par *Confrontations* intitulé : « Rendre visibles les invisibles. Les absents de la vie politique » le vendredi 27 mai 2016, à la Maison des Évêques de France, Paris.

où l'apparence n'est plus prise sur le réel. L'apparence n'apparaît que si elle est chargée de signification et donne une certaine indication de l'état du monde. Comme un « visage effrayé » qui, dès qu'il m'apparaît, traduit un « monde effrayant² ». Nous lisons l'effroi et aussitôt sans médiation la nature du monde a changé. En ce sens, bien qu'évanescence, chaque apparence que nous lisons est un outil pour saisir la réalité, laquelle ne se dévoile que dans ce mouvement. L'invisibilité des hommes implique donc la disparition du monde comme champ herméneutique. Il s'agit donc de chercher à comprendre comment un tel mouvement s'accomplit. Aussi trois questions sont posées :

- Comment les hommes peuvent-ils être rendus invisibles et que reste-t-il d'eux-mêmes sinon des traces ou des stigmates ?
- Que signifie devenir un « homme-fantôme » ou un homme qui n'existe « qu'en rêve » ?
- Nous nous demanderons pour conclure si comprendre ces phénomènes d'invisibilisation n'est pas renoncer à faire du caractère ou de la subjectivité (énergie, lutte pour la reconnaissance etc.) un facteur déterminant pour mieux saisir les mécanismes structurels et généraux qui en forment la genèse.

Ce qui reste des hommes invisibles

En 1952, Ralph Ellison pose la situation en ces termes : « Je suis un homme qu'on ne voit pas. [...] Je suis un homme réel, de chair et d'os de fibres et de liquides – on pourrait même dire que je possède un esprit. Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir. [...] Quand ils s'approchent de moi, les gens ne voient que mon environnement, eux-mêmes ou des fantômes de leur imagination – en fait, tout et n'importe quoi, sauf moi³ ». Ralph Ellison décrit la situation de l'homme noir dans la société américaine, l'homme plongé dans l'obscurité. Il apparaît bien sûr que les qualificatifs noir ou blanc sont des dispositifs idéologiques par lesquels certains sont perceptibles et d'autres pas. Être blanc est bien une question de couleur, d'un certain rapport à la lumière. Être noir c'est structurellement en être privé. Ralph Ellison propose de comprendre le phénomène par lequel il est devenu « un homme qu'on ne voit pas » en pointant d'emblée « une disposition des yeux des gens ». Ne pas voir est ainsi réduire l'homme à « son environnement » ce qui conduit à le confondre avec les « fantômes » de son imagination. L'homme invisible est donc indifférent, il ne fait pas de différence « aux yeux des gens » qui continuent à percevoir le monde avec ou sans lui de la même façon. L'homme invisible n'est ainsi porteur d'aucune forme de signification par lui-même. En tant qu'être singulier, il a disparu et n'est plus porteur d'aucune nouveauté. L'homme rendu ainsi invisible par le regard des « gens » peut certes lutter pour être reconnu, il peut chercher à s'affirmer y compris par la violence mais il est impossible de rivaliser avec « la construction » des

« yeux internes » des gens. À moins d'avoir compris la nature du rapport de forces qui se joue.

Et comme le rappelle Ralph Ellison, être invisible implique d'être saisi comme une image des « fantasmes » des gens. Une scène du début du roman est très importante pour saisir la complexité de ce qui se joue. Le narrateur, alors étudiant en première année, est pour une semaine le chauffeur de Norton, un professeur venu de Boston qui était « descendu du Nord pour la fête des fondateurs⁴ ». Il fait ainsi la visite du campus et de ses environs jusqu'aux habitations de « la ceinture noire ». Une note de l'auteur précise : « Zone s'étendant de l'État de Virginie en direction du sud et du sud-ouest, jusqu'à la frontière du Texas. Sur cette étendue les noirs sont en grands nombres⁵ ». Le narrateur se dit dans son époque « pré-invisible » durant laquelle il détestait les « gens de la ceinture noire » pour une raison qui lui paraissait très simple, les habitants de cette zone paraissaient faire tout ce qu'ils pouvaient pour se « rabaïsser » aux yeux des blancs là où l'étudiant tâchait encore de s'élever. La position du narrateur apparaît dans toute sa profondeur et son ambiguïté à la rencontre de Jim Trueblood. Celui-ci est une projection pure du fantasme des blancs. Cet homme noir d'âge mûr, vit dans une case misérable avec sa famille. Norton découvre dans le jardin de la case deux femmes enceintes, l'une jeune et l'autre plus âgée. Norton veut entendre leur histoire et apprend que ces femmes sont respectivement Matty Lou, la fille, et Kate, la femme de Trueblood. Ce dernier les a mises enceintes toutes les deux. Trueblood fait le récit des circonstances ayant abouti à cette double grossesse monstrueuse. La mise en scène est telle qu'il ne fait point de doute que Trueblood joue à mesure qu'il raconte et qu'il s'amuse des effets qu'il produit. À la fin, Norton tend un billet à Trueblood lequel n'en revient pas : « c'était un billet de cent dollars⁶ ». Trueblood figure l'homme de la « ceinture noire » porteur des marques de sa condition : bestialité, sexualité déviante, confusion morale, etc. Trueblood incarne parfaitement – il

L'homme rendu ainsi invisible par le regard des « gens » peut certes lutter pour être reconnu, il peut chercher à s'affirmer y compris par la violence mais, il est impossible de rivaliser avec « la construction » des « yeux internes » des gens.

2. Nous reprenons la définition proposée par Gilles Deleuze où il admet qu'autrui se présente à nous sous la forme d'un « monde possible ». Notamment dans le passage suivant : « Autrui n'apparaît ici ni comme un sujet ni comme un objet, mais, ce qui est très différent, comme un monde possible, comme la possibilité d'un monde éfrayant ». *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 22.

3. *Homme invisible pour qui chantes-tu ? Prologue*, Éditions les Cahiers Rouges, Grasset, Paris, 2002 p. 35.

4. *Ibid.*, p. 69.

5. *Ibid.*, p. 79.

6. *Ibid.*, p. 84.

parle bien et tient en haleine ses auditeurs – celui qu’il doit figurer. Ce jeu de dupe révèle les mécanismes de l’invisibilité où la lutte pour la reconnaissance entre sujets se fait au milieu de circonstances déterminantes et structurantes des rapports entre eux. C’est par la moquerie que Trueblood s’en sort mais, en même temps, il ne donne à voir à Norton que ce qu’il peut saisir et attend vraiment d’être payé en retour. Être invisible implique donc de se trouver comme englué dans son environnement. Ne plus faire de différence, être indistinct, confondu : ne plus compter. Être invisible suppose ainsi d’être privé de subjectivité et donc de rapport intersubjectif. Non pas simplement au sens où celui que je perçois est d’abord réduit à la représentation que j’en ai, mais en ce que la nature même de cette représentation interdit l’émergence de la nouveauté. L’homme invisible n’a pas seulement à dire « qui il est » mais encore à affirmer qu’il existe.

Simone Weil, dans *La Condition ouvrière*, livre une expérience de cette nature dans le journal qu’elle rédige au fil des jours durant sa « vie » d’usine. Nous sommes en 1934 et il lui importe de comprendre ce qui lui semble demeurer imperceptible dans les discours de ceux qu’elle nomme *les grands chefs bolchevicks*⁷. Pour saisir « les conditions réelles qui déterminent la servitude et la liberté »⁸, il lui a paru nécessaire d’être en contact avec elles. Ainsi parvient-elle à sentir, puis à définir en quoi consiste non pas seulement l’exploitation économique des ouvriers mais leur oppression. L’opprimé appartient à la « classe de ceux qui ne comptent pas – dans aucune situation – aux yeux de personne.⁹ » L’oppression définit un anéantissement de l’être tel qu’il n’apparaît plus lui-même à ses propres yeux et a perdu le sentiment de « sa propre dignité ». Cet anéantissement est le contraire de ce que Simone Weil nomme la décréation. Si la décréation définit le dépassement des attributs contingents par lesquels une personnalité s’affirme de manière illusoire, l’anéantissement dont il est ici question empêche justement un tel dépassement. Pour qualifier cet anéantissement Simone Weil dit de l’ouvrier qu’il se présente comme « une matière vivante¹⁰ » dont on transformera la force en produit fini. Cette passivité exprime aussi l’étendue du pouvoir qui s’exerce sur lui. Il n’est que l’expression de cette force accablante, sa parfaite incarnation. Cette passivité est la forme pervertie de l’action non agissante. Celle-ci décrit un acte conforme à la nécessité et exprime un consentement total du sujet. Pour Simone Weil, l’action non agissante est l’obéissance¹¹. Or, l’ouvrier consent à « travailler pour vivre », non pas en ce que sa vie dépend des limites matérielles infranchissables qui déterminent son existence, mais en ce qu’elle est suspendue à l’expression d’une puissance qui a comme confisqué ces limites. À ce titre, l’expression « matière vivante », qu’utilise Simone Weil pour qualifier le sort réservé aux ouvriers, fait nécessairement penser à une autre occurrence où apparaît cette analogie. Dans son commentaire de l’Iliade nous lisons : « Un homme désarmé et nu sur lequel se dirige une arme devient cadavre avant d’être touché. Un moment encore il combine, agit, espère. [...] Mais bientôt il a compris que l’arme ne se détournera pas,

et, respirant encore, il n'est plus que matière, encore pensant, ne peut plus rien penser¹². » En effet, l'exercice de la force n'est pas simplement contenu dans la capacité de tuer, même si en fait, il est toujours question de cette menace. L'exercice de la force est d'autant plus « prodigieux » qu'il est symbolique et qu'il déplace cette possibilité de retirer la vie ou de « changer l'homme en chose¹³ ». Or, changer l'homme en chose c'est le rendre parfaitement invisible. L'organisation du travail implique que le meilleur ouvrier soit celui qui parvient à s'effacer. Il doit être parfaitement contenu dans les mécanismes de production de l'usine.

L'effacement de l'ouvrier dérive, à l'opposé de la décréation, d'une cristallisation du moi. Il est changé en matière vivante sans qu'il n'ait expérimenté la dimension impersonnelle de son travail. Il est écrasé en tant que personne et surtout dans sa dimension impersonnelle. L'effacement est alors pesant. C'est le poids de la matière qui empêche d'apparaître. Au contraire, Simone Weil maintient que pour percevoir la beauté et la vérité il faut s'effacer comme l'enfant qui fait une opération, l'effacement du moi n'est plus ici une destruction mais un accomplissement. L'enfant s'efface devant la vérité qu'il a lui-même comprise. Il porte en lui cette dimension impersonnelle et « sacrée ». Ce qui est en jeu est donc aussi la disparition du monde au sens où c'est dans cette dimension impersonnelle que les hommes se reconnaissent dans leur vocation suprasensible réciproque. Or, il existe des conditions extérieures favorables à l'expression d'une telle vocation comme il en existe qui l'empêchent. En effet, le sentiment de nous-mêmes ne nous appartient pas ou très peu : il se modifie à mesure que nous sommes exposés aux significations que nous projetons sur nous-mêmes par les autres. Étant entendu que les autres ici ne définissent pas des individus séparés avec lesquels nous avons à débattre, ils définissent un fond, une grille d'interprétation à partir de laquelle je suis plus ou moins signifiant. En ce sens : « je ne peux pas dire que mon âme est à moi. Je

Pour qualifier cet anéantissement, Simone Weil dit de l'ouvrier qu'il se présente comme « une matière vivante » dont on transformera la force en produit fini. Cette passivité exprime aussi l'étendue du pouvoir qui s'exerce sur lui. Il n'est que l'expression de cette force accablante, sa parfaite incarnation.

7. *Lettre à Albertine Thévenon, La Condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 2002, p. 52.

8. *Ibid.*, p. 53.

9. *Journal d'usine, La Condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 2002, p. 170.

10. *Ibid.*,

11. *Cahiers II, op. cit.*, p. 67.

12. *L'Iliade ou le poème de la force, Œuvres complètes*, tome II, volume 3, *op. cit.*, p. 229.

13. *Ibid.*

crois ce que je lis, comment agirais-je autrement ?¹⁴ ». Croire ce qu'on lit est un fait de l'existence. Nous pouvons user de notre jugement et toujours chercher à nous extraire de ce que nous lisons d'abord. Mais ne pas lire est impossible. C'est pourquoi certaines conditions extérieures sont favorables à cet exercice quand d'autres le rendent presque impossible. Une scène du *Journal d'usine* est particulièrement éloquente. À l'embauche, la porte principale ouvre dix minutes avant l'heure officielle. Cependant, il existe une autre entrée, réservée aux chefs, ouverte plus tôt. « Les jours de pluie battante », note Simone Weil, c'est un « spectacle singulier de voir un troupeau des femmes arrivées avant que ça « ouvre », rester debout sous la pluie à côté de cette petite porte ouverte en attendant la sonnerie dans l'usine, même pour se mettre à l'abri ». Cette scène montre ce qui n'apparaît plus aux yeux de personne comme un « spectacle singulier ». L'ordre des choses est inversé. Les horaires de l'usine qui font littéralement la pluie et le beau temps. Cependant, cette inversion n'est pas perçue : elle est invisible dans la mesure où les hommes et les femmes qui la vivent ont disparu.

Les hommes fantômes

Il faut préciser que cette disparition n'est pas totale : elle est dissimulation. Cela se produit par un effet que Simone Weil nomme « prestige » et qu'elle illustre notamment dans sa relecture du conte des frères Grimm : *Le vaillant petit tailleur*. Simone Weil en fait le résumé suivant : « Un petit homme, ayant écrasé d'un coup sept mouches, se promène par le monde en proclamant : « J'en ai tué sept d'un coup. » Un pays qui est sur le point d'être envahi par un ennemi très puissant le prend pour un général. Comme il n'est jamais monté à cheval, la veille de la bataille il se fait attacher sur un cheval pour s'exercer. À sa grande épouvante, le cheval part au galop et l'emmène droit au camp des ennemis. Les ennemis, voyant arriver brusquement un cavalier au galop, le croient suivi d'une nombreuse armée et s'enfuient en désordre. Le petit tailleur devient gendre du roi.¹⁵ » Les apparences possèdent alors toute la force « composée aux neuf dixièmes de prestige » de ce qu'elle nomme « la pesanteur ». La pesanteur désigne en effet la tendance propre aux structures fondées sur les rapports de pouvoir à cristalliser les apparences suivant une modalité aussi déterminante qu'aveuglante. Ainsi le petit tailleur se change en tyran. Être pris dans ce genre de rapports implique d'être empêché de questionner ce qui est perçu et surtout cela rend impossible toute représentation d'un « reste à penser ». Cette cristallisation des apparences produit une forme d'essentialisation paradoxale où ce que nous donnons à voir de nous-même s'impose à nous comme s'il s'agissait d'une donnée biologique indépassable. De la même façon que nous faisons avec notre corps, nous devons faire avec ce qui en dehors de nous détermine la manière dont nous allons ouvrir ou pas des champs de signification pour les autres. Nous ne sommes donc pas simplement visibles ou invisibles en fonction des actions que nous produisons ou

de notre capacité à transcender ce qui fait de chacun de nous *en partie* le produit d'une histoire et d'une sociologie. Notre identité est dynamique dans la mesure où elle est le lieu d'un certain rapport de force entre ce que nous donnons à voir et ce que nous savons. Jusqu'où le petit tailleur peut-il résister au fantasme du peuple qui le prend pour un grand chef de guerre ? Combien de temps faut-il pour qu'il se change *de l'intérieur* en tyran ? Les frères Grimm à leur manière posaient déjà la question de savoir ce qui peut demeurer de soi quand nous demeurons invisibles aux yeux de tous. Ainsi en est-il de Narcisse qui meurt en s'engouffrant dans son propre reflet.

De manière plus contemporaine, le sociologue Robert Castel examine, en 2007, la notion de « retournement du stigmate » à l'occasion d'une réflexion qu'il mène après les « émeutes de banlieues » de 2005 dans son ouvrage intitulé *La Discrimination négative*.¹⁶ Il décrit le phénomène, par lequel il peut être observé chez certains sujets une forme « d'auto-discrimination », qui consiste à « revendiquer les données par lesquelles on est discriminé : se revendiquer comme « noir », « musulman », etc.¹⁷ ». Cette revendication bien qu'elle puisse prendre la forme d'une provocation de la part du sujet est surtout l'aveu d'une capitulation. Il devient trop difficile de résister à la tentation d'apparaître : fût-ce sous une forme caricaturale et, quoi qu'il en soit, erronée. La lutte pour la reconnaissance intersubjective est très improbable dans un contexte où structurellement tout porte à croire que l'identité est appartenance au groupe. Une sorte de piège se referme où l'individu se terre pour ainsi dire lui-même sous les discours et les images que l'on projette sur lui. Dans son film *La Désintégration* (2011), Philippe Faucon met en scène ce phénomène dans une scène emblématique. Un des quatre personnages principaux, Ali, se trouve être un bon élève découragé par les difficultés auxquelles il se confronte pour trouver un stage en entreprise après l'obtention de son baccalauréat professionnel. Le film montre comment sa déception va être utilisée par l'intégriste

« *Les jours de pluie battante* », note Simone Weil, c'est un « spectacle singulier de voir un troupeau des femmes arrivées avant que ça « ouvre », rester debout sous la pluie à côté de cette petite porte ouverte en attendant la sonnerie dans l'usine, même pour se mettre à l'abri »

14. « Essai sur la notion de lecture », *Les Études philosophiques*, n° de janvier-mars 1946, p. 13-19.

15. Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Fayard, 1985, p. 76.

16. La discrimination négative. Citoyens ou indigènes ? Robert Castel, Seuil, Paris, 2007.

17. Voir « Entretien avec Robert Castel », propos recueillis par Nadia Taïbi, *Revue Sens-Dessous* n° 4, *La reconnaissance*, 2008, p. 52.

Djamel qui bâtit ainsi sa manipulation : de victimes, il propose à ses protégés de devenir les héros d'un islam vengeur et victorieux. Cependant Ali est un personnage complexe et son professeur comprend sa frustration, il ne nie pas qu'il existe une discrimination et même du racisme mais il cherche à faire comprendre à Ali que la manière la plus heureuse de résister est justement de résister, c'est-à-dire de continuer à lutter pour exister pleinement en tant que citoyen français. Lorsqu'il sent qu'Ali va basculer, il lui dit : « ne te stigmatise pas toi-même ». La finesse du propos de Faucon tient à ce qu'il montre la fragilité d'Ali devant Djamel le prestidigitateur morbide. Le « retournement du stigmaté » conduit à une forme de visibilité inversée, une surexposition aveuglante qui conforte fantasme et illusion.

Dans cette perspective, il se peut aussi que le piège produise sa propre dialectique. Comme dans la Caverne de Platon, il existe une logique interne à ces constructions identitaires formées donc sur cette lecture fantasmagorique. Platon met en scène les prisonniers qui « se décernaient alors entre eux honneurs et louanges, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et qui par-là était le plus habile à deviner leur apparition¹⁸ ». Le monde est donc lui-même fantomatique. Mais, bien qu'échafaudé séparément des enjeux réels, de la complexité des vies et des injonctions contradictoires qu'elles supportent, il est cependant institué : il produit des transformations concrètes, discerne des récompenses, stigmatise, établit un pouvoir. Aussi les hommes fantômes vivent en rêve et le rêve est puissant. C'est ce que montre Ta Nehisi Coates dans son livre *Une colère noire*¹⁹ où il enjoint son fils de prendre conscience des contours du « rêve » que forme l'Amérique « blanche ». Le rêve, dit-il, à « l'odeur de la menthe et le goût d'un biscuit à la fraise », pour admettre aussitôt « j'ai cherché pendant si longtemps à m'échapper dans le rêve, à me blottir dans mon pays comme sous une couverture²⁰ » : sous une couverture ou dans une caverne, à l'abri cependant des contradictions par lesquelles nous serions contraints d'abandonner le rêve. Celui décrit par ici est celui d'un monde où ceux qui « se croient blancs » flattent les femmes noires de la classe moyenne en leur disant qu'« elles ne sont pas vraiment noires²¹ ». Dans une telle confusion on a vu apparaître, comme le soulignait encore Robert Castel, une forme délirante de lutte pour la reconnaissance où les « blancs » (qui peuvent être noirs et inversement) veulent être *positivement* reconnus comme victimes. Comme si être reconnu était structurellement être reconnu comme un oublié de la grande histoire : l'ultime stigmatisé parmi les siens. Nous pouvons qualifier ce phénomène de nostalgie du stigmaté. Celui-ci redouble encore le retournement du stigmaté en renforçant sa logique puisqu'il est le fait de ceux qui n'ayant pas été désignés comme stigmatisés sont ainsi marqués du sceau de la « classe silencieuse ».

La classe silencieuse est dans cette perspective la sœur contrariée de la classe dangereuse. Les études géopolitiques du vote Front National lors des derniers

scrutins tendent à donner corps à ce phénomène. Le Front National se dit stigmatisé et il s'affirme comme la voix des sans-voix, l'étendard des invisibles. Comme le résume Hervé Le Bras : « ce parti incarne des craintes et des déceptions, il reflète des situations sociales et économiques alors que les autres partis veulent répondre à des aspirations »²². Il fait écho au sentiment d'insécurité sociale et économique ressenti par une partie des Français et manifeste, d'une manière aussi efficace que pervertie, une forme d'empathie avec les plus vulnérables. À condition qu'ils ne soient pas déjà suffisamment relégués : ni les anciens détenus, ni les immigrés a fortiori clandestins, ni vraiment les chômeurs ou, pire, les intermittents du spectacle ne forment leurs bataillons. Les plus vulnérables ici sont ceux dont on parle si peu qu'ils ne pourraient se lover sous aucun stigmaté. La rhétorique du Front National exprime les obstacles rencontrés par les Français les plus éloignés des cercles des pouvoirs politique, économique, médiatique et culturel²³. En effet le vote frontiste demeure peu significatif dans les grandes métropoles là où à l'inverse il est tout à fait conséquent dans les villes de petite importance. Comment une partie des Français ne pourrait dès lors pas reconnaître dans le rejet dont fait l'objet le FN la dévalorisation dont ils pensent eux-mêmes être victimes ? Là encore sous l'invisibilité couve la violence.

En guise de conclusion, comment sortir du rêve ?

Sortir du rêve serait donc achopper à une contradiction, faire tomber les catégories. Le sentiment du réel est contenu dans l'expérience de ces contradictions. Le fait que les catégories se dérobent, que l'imagination soit toujours rebattue, force le sujet à se découvrir. C'est en ce sens que, comme le souligne Simone Weil, toute action réelle est une transformation de significations. Les invisibles sont d'abord ceux qui ne sont pas vus et il incombe au politique de les faire apparaître dans la mesure où il possède fondamentalement le pouvoir de faire disparaître. En ce sens, « la

La finesse du propos de Faucon tient à ce qu'il montre la fragilité d'Ali devant Djamel le prestidigitateur morbide. Le « retournement du stigmaté » conduit à une forme de visibilité inversée, une surexposition aveuglante qui conforte fantasme et illusion.

18. République, Livre VII.

19. Sous-titré *Lettre à mon fils*, Autrement, Paris, 2016. Publié aux USA en 2015 sous le titre *Be tween the Word and Me* par Spiegel & Grau.

20. *Ibid.*, p. 28.

21. *Ibid.*, p. 155.

22. Hervé Le Bras, *Atlas des inégalités*, Éditions Autrement, 2014, p. 83.

23. Voir à ce sujet l'article de Jean-François Léger, « Métropolisation et vote FN : une relation de cause à effet ? », Sens-Dessous n° 17, *Habiter*, mars 2016, p. 44.

guerre, la politique, l'éloquence, l'art et l'enseignement, toute action sur autrui, consiste essentiellement à changer ce que les hommes lisent²⁴ ». Entendons bien que la lecture du monde est d'emblée collective. De la même façon, nulle interpellation n'est susceptible de produire le moindre changement si elle n'est pas d'une certaine manière attendue par l'ensemble, la collectivité, la société à laquelle elle s'adresse. En 1942, Simone Weil expose les raisons pour lesquelles la notion de droit est insuffisante pour penser un rapport authentique des hommes entre eux : l'idée de droit est corrélative de celle de personne humaine. Or l'abstraction de ces deux notions produit leur insuffisance ; Simone Weil donne l'exemple suivant : si ce qu'il y avait de sacré en l'homme était la notion de personne humaine, alors « *je pourrais facilement lui crever les yeux* » puisque, « *une fois aveugle* », il n'en demeurera pas moins « *une personne humaine*²⁵ ». Ce qui retient, en réalité, la main c'est la capacité depuis « *la petite enfance* » à se représenter l'âme du malheureux. Ce qui est sacré consiste en la croyance primitive du petit enfant qui « *s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal*²⁶ ». Ce qui est sacré est le cri du malheureux qui ne peut consentir au mal, « *la plainte infantine du Christ* » : « *Pourquoi me fait-on du mal ?*²⁷ » Que reste-t-il de l'homme, lorsqu'il ne peut plus revendiquer aucun droit ? Il demeure ce que Simone Weil appelle « *l'impersonnel* » et qui définit justement ce que l'on ne peut revendiquer. L'impersonnel désigne « *les choses de premier ordre* », celles qui sont essentiellement anonymes. Au moment où je perds le sentiment d'avoir des droits, s'ouvre la possibilité de mettre en jeu la notion même de justice. Si je puis perdre mes droits sans avoir commis aucun crime, c'est sans doute que la notion de justice n'est pas simplement de l'ordre du droit. Ainsi faut-il distinguer la proposition « *ce que vous me faites n'est pas juste* », qui peut « *frapper et éveiller à la source l'esprit d'attention et d'amour* », de celles-ci : « *J'ai le droit de...* », « *Vous n'avez pas le droit de...* », qui au contraire contiennent un conflit latent et « *éveillent un esprit de guerre*²⁸ ». Le droit introduit un « *esprit de marchandage* » qui échoue à poser la moindre limite aux actions humaines. La question de l'invisibilité sociale doit donc être posée en termes d'obligations. Elle implique cette méditation profonde : luttons-nous pour la justice ?

Nadia Taïbi

24. « Essai sur la notion de lecture », op. cit. p. 219.

25. *Ibid.* p. 12.

26. *Ibid.* p. 13.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.* p. 26.